



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2011

---

**Sind die Historisch-Kritischen kritischer geworden? Überlegungen zu  
Stellung und Potential der Bibelwissenschaften**

Schmid, Konrad

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich  
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-68230>  
Journal Article

Originally published at:

Schmid, Konrad (2011). Sind die Historisch-Kritischen kritischer geworden? Überlegungen zu Stellung und Potential der Bibelwissenschaften. *Jahrbuch für biblische Theologie*, 25:63-78.

# Sind die Historisch-Kritischen kritischer geworden?

Überlegungen zu Stellung und Potential der Bibelwissenschaften in der Theologie

Konrad Schmid (Zürich)

„Die Theologien leiden unter einem grotesken Übergewicht der exegetischen Disziplinen, die sich, angesichts der knappen Bestände an heiligen Texten, in ein für Außenstehende absurdes philologisches Spezialistentum verrannt haben.“<sup>1</sup>

So äußerte sich kürzlich ein systematischer Theologe über die Bibelwissenschaften. Es ist wohl keine gewagte These, dass dieses Urteil nicht auf ungeteilte Zustimmung stoßen wird. Gleichwohl steht es für eine Wahrnehmung, die nicht singulär ist und die – nimmt man ihr die polemische Schärfe und befragt sie auf ihren Sachgehalt hin – auch nicht gänzlich ohne Anhalt an den Vollzügen und der Sichtbarkeit der exegetischen Disziplinen ist.

Auf eine solche Kritik nur mit Ablehnung zu reagieren, würde wohl von einer falschen Selbstsicherheit der Bibelwissenschaft zeugen. Gleichwohl ist der angegriffene Befund auch zu verteidigen; es hat eben nicht nur seine historischen, sondern auch sachlichen Gründe, weshalb es zu der hervorgehobenen Stellung der exegetischen Disziplinen besonders innerhalb der evangelischen Theologie gekommen ist. Tatsächlich ist die Ausbildung der historischen Bibelkritik einer der wichtigsten Vorgänge in

---

<sup>1</sup> F.W. Graf, Tumult im Theotop: Akademische Theologie in der Krise, F.A.Z. 44 (21.02.2008), 8.

der Theologie der letzten 300 Jahre, die diese wie kaum ein anderer Vorgang tiefgreifend verändert hat – klassisch formuliert etwa von Ernst Troeltsch:

„So hat die historische Methode auch die Theologie ergriffen, erst schüchtern und fragmentarisch mit allerhand Vorbehalten und Einschränkungen, dann immer energischer und umfassender, bis sie auch hier bewirken musste, was sie überall sonst bewirkt hat, eine prinzipielle Veränderung der gesamten [sic] Denkweise und der ganzen Stellung zum Gegenstande.“<sup>2</sup>

Tatsächlich lässt sich feststellen, dass die Etablierung der historischen Bibelkritik in der Theologie – trotz einzelner gegenläufiger Befunde<sup>3</sup> – eine beispiellose Erfolgsgeschichte ist. An evangelischen theologischen Fakultäten kommt den historisch-kritisch arbeitenden biblischen Fächern im Rahmen der klassischen Disziplinaufteilung ein deutlicher prozentualer Anteil der Lehrstühle zu. An katholischen Fakultäten sind sie numerisch gesehen weniger prominent institutionalisiert, doch spätestens seit dem Zweiten Vatikanum sind auch sie – wie ihre protestantischen Gegenstücke – der historischen Bibelkritik verpflichtet, und sie dürfen nirgends fehlen.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> E. Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode der Theologie (1900), wieder abgedruckt in: F. Voigt (Hg.), Ernst Troeltsch Lesebuch (UTB 2452), Tübingen 2003, 2–25, 8.

<sup>3</sup> Vgl. die Beispiele bei G. Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, ZThK 47 (1950), 1–46 = ders., Wort und Glaube. Bd. I, Tübingen <sup>3</sup>1967, 1–49, 1–3; aus neuerer Zeit etwa die Beiträge in U. Luz (Hg.), Zankapfel Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge, Zürich 1992; E. Linnemann, Bibelkritik auf dem Prüfstand – Wie wissenschaftlich ist die „wissenschaftliche Theologie“?, Nürnberg 1998; dies., Original oder Fälschung. Historisch-kritische Theologie im Licht der Bibel, Bielefeld <sup>2</sup>1999.

<sup>4</sup> Vgl. L. Ruppert, Der Weg der neueren katholischen Exegese vornehmlich im Bereich des Alten Testaments, in: G. Kaufmann (Hg.), Tendenzen der katholischen

Worin liegen nun aber die sachlichen Gründe, dass die biblisch-historischen Disziplinen zu einer solch hervorgehobenen Stellung gekommen sind? Man würde diesen Befund nur unzulänglich interpretieren, wenn man sich auf den Standpunkt stellen würde, die Theologie habe seit der Aufklärung keine andere Wahl gehabt, als sich im Bereich der Bibel den Standards der neuzeitlichen Wissenschaft – nämlich der historischen Kritik – zu beugen. Sie habe gewissermaßen dem Druck von der Straße, dem Zeitgeist nachgegeben. Demgegenüber ist es wohl angemessener zu sagen: Der innere Drang zur Wahrheit des christlichen Glaubens trieb ihn dazu, den Dialog mit der Wissenschaft zu suchen und Wege zu finden, die Bibel nicht *gegen*, sondern *mit* den Wissenschaften zu verstehen. Die historisch-kritisch arbeitende Bibelwissenschaft ist sinnfälliges Indiz der Rationalitätsverpflichtung der Theologie und zugleich Rückversicherung gegen jeden neuen Doketismus.

Was ihre institutionelle Stellung betrifft, so sind die Bibelwissenschaften also bestens in der Theologie verankert; doch lässt sich dasselbe auch *in inhaltlicher Sicht* sagen? Nur schon im Blick auf das Eingangszitat muss man sagen: Nein – und grundsätzlich gesprochen ist das auch nicht überraschend. Die Bibelkritik ist ja forschungsgeschichtlich gesehen als Emanzipationsbewegung in Absetzung von der Dogmatik entstanden, nicht zuletzt in der Absicht, die Bibel vor den „Razzien der Dogmatiker aller Farben“ in Schutz zu nehmen.<sup>5</sup>

Diese seit ihrer Gründungszeit eher zentrifugale als zentripetale Tendenz der Bibelwissenschaft in Bezug auf die Theologie führte Ende des 19.

---

Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, München 1979, 43–63; H.W. Seidel, Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende (1962), hg. v. C. Dohmen (Athenäums Monographien Theologie 86), Frankfurt a.M. 1993; vgl. auch L. Ruppert, Die historisch-kritische Methode der Bibelexegese im deutschen Sprachraum: Vorgeschichte, gegenwärtige Entwicklungen, Tendenzen, Aufbrüche, in: *ders.*, Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments (SBAB 18), Stuttgart 1994, 266–307.

<sup>5</sup> B. Duhm, Das Buch Jesaja (HKAT III/1), Göttingen 1892, 3.

Jahrhunderts bekanntlich zu einem schiedlich-friedlichen Kompromiss der Aufgabenteilung zwischen historisch-kritisch orientierter Exegese und systematisch arbeitender Dogmatik, der sogar so weit ging, dass auch die explizit *theologischen* Subdisziplinen der Bibelwissenschaften rein historisch verstanden wurden. Hermann Schultz schrieb in seiner Theologie des Alten Testaments 1896 einleitend:

„Die Aufgabe der biblischen Theologie ist also eine rein geschichtliche Darstellung, deren Quellen die biblischen Bücher sind.“

„Die biblische Theologie soll rein geschichtlich zeigen, welche Glaubensanschauungen und sittlichen Begriffe in der Werdezeit der israelitischen und der christlichen Religion vorhanden gewesen sind ... Was die biblische Theologie als den religiösen und ethischen Inhalt einer bestimmten Entwicklungszeit nachweist, das hat damit noch keineswegs ein Recht, in der christlichen Glaubens- und Sittenlehre.“<sup>6</sup>

Vergleichbar formulierte Bernhard Stade 1905:

„Unter Biblischer Theologie des AT versteht man die Geschichte der Religion unter dem Alten Bunde.“<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, Göttingen <sup>5</sup>1896, 2.5; vgl. P. Ulrich, Hermann Schultz' „Alttestamentliche Theologie“ im Zusammenhang seines Lebens und Werkes. Diss. theol. (masch.) Göttingen 1988. W.H. Schmidt, „Theologie des Alten Testaments“ vor und nach Gerhard von Rad, VF 17 (1972), 1–25, 3, kommentiert dazu: „Mit diesem Grundsatz hat sich die alttestamentliche Wissenschaft nicht nur praktisch oder methodisch, sondern prinzipiell und absichtlich von der Theologie getrennt, soweit sie jedenfalls in gegenwärtiger Verantwortung zu betreiben ist.“

<sup>7</sup> B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments. I. Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums*, Grundriss der Theologischen Wissenschaften II/2, Tübingen 1905, 1.

„Es ist daher die Aufgabe der Biblischen Theologie des AT, die Entstehung und den Inhalt des religiösen Glaubens des Judentums und seiner Ideale darzulegen, an die Jesus in seiner Verkündigung, die nt. Schriftsteller in ihrem Bericht über diese und in der Deutung seiner Person anknüpfen, und welche eben deswegen die historische Voraussetzung des Christentums sind.“<sup>8</sup>

Diese ganz historisch ausgerichtete Definition der Aufgabe einer Theologie des Alten oder auch des Neuen Testaments mag aus heutiger Sicht erstaunen, sie erwies sich auch als nicht von Bestand. Aus ihrer *Kritik* ergab sich der wichtigste Neuaufbruch in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, die erwachende dialektische Theologie im Umkreis Karl Barths. Für die Problemstellung, wie *biblisch* die Theologie oder wie *theologisch* die Bibelwissenschaft sein soll, sind Barths Positionsbezüge auch für die Diskussionen 40 Jahre nach seinem Tod immer noch bestimmend. Es ist letztlich sein Einfluss gewesen, der die Bibelwissenschaft zur Theologie und die Dogmatik zur Bibel zurückrief und jede schiedlich-friedliche Sortierung in der Folgezeit als unbefriedigend erscheinen ließ.

Begonnen hatte Barths Neuaufbruch bekanntlich mit der neuen Lektüre eines biblischen Buches:

„Ich begann ihn [sc. den Römerbrief] zu lesen, als hätte ich ihn noch nie gelesen: nicht ohne das Gefundene Punkt für Punkt bedächtig aufzuschreiben.“<sup>9</sup>

Vom ersten Entwurf für das Vorwort des Römerbriefkommentars von Karl Barth ist ein Fragment erhalten geblieben, in dem Barth freimütig bekennt:

„Das vorliegende Buch ist ein Versuch, anders in der Bibel zu lesen, als wir es auf Universitäten unter der Herrschaft der Theologie der neunziger Jahre im Ganzen gelehrt

---

<sup>8</sup> Ebd., 2.

<sup>9</sup> K. Barth, Nachwort, in: H. Bolli (Hg.), Schleiermacher-Auswahl, München 1968, 294.

worden sind. Gefragt: inwiefern anders? möchte ich antworten: Sachlicher, inhaltlicher, wesentlicher, mit mehr Aufmerksamkeit und Liebe auf den Sinn der Bibel selbst eingehend.“<sup>10</sup>

Dieses Grundanliegen zieht sich durch die nachfolgenden Vorwortsentwürfe hindurch. Den negativen Komplementäraspekt betonend schreibt Barth im dritten Entwurf:

„Die Tatsache, daß die heute herrschende Theologie über die historische Kärnerarbeit hinaus nichts Besseres zu bieten weiß als psychologische Plattheiten à la Niebergall, halte ich für eines der bedenklichsten Symptome des geistigen Marasmus unserer Zeit.“<sup>11</sup>

Barth wird immer deutlicher; in einer brieflichen Replik auf eine Rezension schreibt er dann sogar:

„Mir war’s schon als Student wenigstens ahnungsweise klar, daß ich zum Verstehen der Bibel dort anfangen müßte, wo der Johannes Weiß-Commentar aufhört.“<sup>12</sup>

Was Karl Barth hier einfordert, ist im Grunde genommen nichts anderes als eine Besinnung auf den an sich trivialen Umstand, dass die Bibel nicht nur historische Daten, sondern Lebenswahrheiten enthält – sie ist jedenfalls über die Jahrhunderte ihrer Auslegung hinweg so verstanden worden. Außerordentlich bemerkenswert ist, dass Barth der felsenfesten Überzeugung war, dass die sachbezogene theologische Auslegung der Bibel gerade auch die *historisch* gebotene sei:

---

<sup>10</sup> Vorwort I (Fragment), in: *K. Barth, Der Römerbrief 1919. Erste Fassung (1919)*. Hrsg. v. H. Schmidt (Karl Barth Gesamtausgabe II/16), Zürich 1985, 581f.

<sup>11</sup> Vorwort III, in: *Barth, Römerbrief 1919*, 597.

<sup>12</sup> Brief an Paul Wernle, 24.10.1919, in: *Barth, Römerbrief 1919*, 638–646, 644.

„Grundsätzlich muß ich aber, so schlimm mir das bekommen mag, bemerken, daß ich den Anspruch erhebe, eine geschichtliche Darstellung der Meinung des Paulus und nicht ein Exzerpt meiner oder anderer moderner Meinungen über die zur Sprache kommenden Dinge geboten zu haben. Die Aufgabe, Paulus zu verstehen, hat mir von Vers zu Vers genug Kampf gegen meine und die ganze heutige Denk- und Empfindungsweise gekostet. Einen Autor verstehen, heißt für mich vor Allem zu ihm stehen, ihn in jedem Wort ernst nehmen, solange er nicht den Beweis geliefert, daß er dieses Zutrauen nicht verdient, um ihn dann von innen nach außen zu erklären. [...] ‚Zu ihm stehen‘ heiße ich aber: die Voraussetzung machen, daß, was einmal wahr gewesen ist, immer wahr sein wird und daß umgekehrt die Probleme, die uns heute beschäftigen, wenn es ernste Probleme sind, die gleichen sind, mit denen die ernstesten Menschen aller Zeiten gerungen haben.“<sup>13</sup>

Das sind steile Sätze, und es muss nicht erstaunen, dass ein in dieser Weise profiliertes Werk Konfusionen hervorrufen musste. Die Rezensenten des Römerbriefkommentars hielten Barth für einen „Biblizisten“, einen „Neo-Paulinisten“, unfreundlicher nannte man ihn einen „Gnostiker“, einen „Marcioniten“ oder einen „Alexandrinier“.<sup>14</sup> Am allermeisten aber warf

---

<sup>13</sup> Vorwort Ia, in: *Barth, Römerbrief* 1919, 586f. Das Zitat lautet weiter: „Ohne diese Voraussetzung ist die Geschichte Chaos. Ohne diesen lebendigen Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Gegenwart, der nicht durch irgend eine Einfühlungskunst erzielt werden kann, sondern der in der Sache gegeben ist und in dem man sein muß, haben für mich die Worte ‚Geschichte‘ und ‚Verstehen‘ überhaupt keinen Sinn.“

<sup>14</sup> Vgl. die Belege bei *R.E. Burnett*, *Karl Barth's Theological Exegesis. The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period* (WUNT II/145), Tübingen 2001, 15–17. Für den Biblizismusvorwurf vgl. bes. *P. Wernle*, *Der Römerbrief in neuer Beleuchtung*, KBRs 34 (1919), 167–169, 169: „Karl Barth ist ja mir gegenüber mit seinem Biblizismus im Besitz einer scheinbar beneidenswert sicheren Position. Über alle Anstöße des modernen Bewußtseins geht er glatt hinweg ... Es gibt überhaupt keinen Punkt im Denken des Paulus, der ihm ungemütlich wäre ... Es bleibt alles in Harmonie zwischen Paulus und seinem



man dem Römerbriefkommentar vor, dass er im Grunde genommen viel mehr über Barth als über Paulus sage. Es handle sich um eine gegenwärtige, aktualisierende Auslegung des Römerbriefs, um *Eisegese*, nicht um eine historische *Exegese*. Stellvertretend für viele nenne ich eine Äußerung des Berliner Alttestamentlers Hugo Gressmann:

„[W]er wie Barth den Römerbrief auslegt, indem er mit Bewußtsein von den religiösen Bedürfnissen des gegenwärtigen Menschen ausgeht und auf die Gegenwart wirken will, der lehrt uns nicht den Paulus kennen, wie er wirklich war, sondern den Paulus, wie er nach Barth hätte sein müssen, der macht aus einem Brief des Paulus an die Römer einen Brief Barths an seine Gemeinde. Diese Art der Auslegung ist, vom Standpunkt der wissenschaftlichen Exegese aus betrachtet, eine Fälschung der Geschichte. Hier ist uns kein Wort zu scharf; hier müssen wir im sittlichen Zorn reden über eine Art von Theologie, die das Wesen der geschichtlichen Wissenschaft völlig verkennt.“<sup>15</sup>

Unverkennbar steht hinter diesem Angriff das bibelwissenschaftliche Paradigma, das noch die programmatischen Aussagen von Hermann Schultz und Bernhard Stade bestimmt hatte.

Karl Barth muss geahnt haben, dass ihm der Eisegese-Vorwurf gemacht werden würde, denn er verteidigt sich dagegen in antizipierender Weise schon in den verschiedenen *Entwürfen* zum Vorwort der 1. Auflage des Römerbriefkommentars, bevor dieser überhaupt erschienen war – am deutlichsten und explizitesten vielleicht im Entwurf III:

„Aus dem Gesagten wird vielleicht begreiflich, warum ich die in der Theologie längst in Verruf erklärte Methode des ‚Hineinlesens‘ unserer eigenen Probleme in die Gedankenwelt der Bibel bewußt wieder aufgenommen habe. Ich weiß, daß dieses Buch allein schon durch diesen Umstand wissenschaftlich erledigt ist, bevor es erschienen ist.

---

Exegeten, und mit dem Heraushören des ewigen Gotteswortes ist in solchem Maße ernst gemacht, daß kein noch so bescheidener zeitgeschichtlicher Rest übrig bleibt.“

<sup>15</sup> H. Gressmann, Die Bibel als Wort Gottes. Eine Antwort an D. Brunner, ChW 40 (1926), 1050–1053, 1051.

Aber es ging nicht anders. Nicht nur weil ich mich von Anfang an viel zu stark beteiligt fühlte, weil ich den Paulus viel zu deutlich unmittelbar *zu uns* reden hörte, als daß ich bei der historisch-kritischen Methode länger hätte stehen bleiben können, als zur Vorarbeit unbedingt nötig war. Sondern weil ich direkt die Behauptung aufstellen muß, dass die ‚unkritischen‘ Arbeiten etwa eines Calvin oder J.T. Beck *sachgemäßer* sind als z.B. die von Jülicher und Lietzmann. Es handelt sich nicht darum, irgend etwas in die Bibel ‚hineinzulesen‘; es handelt sich darum, sie zu verstehen. *Verstehen* kann man aber nur das, wozu man *steht*.“<sup>16</sup>

Natürlich ist methodisch in Rechnung zu stellen, dass Barth diese ungeschützten Formulierungen eben gerade nicht veröffentlicht hat, sondern dieses Vorwort ein Entwurf geblieben ist. Gleichwohl erlauben sie einen aufschlussreichen Einblick in das geistige Ringen Barths mit dem Eisegesevorwurf, den er zunächst annimmt, dann aber mit Blick auf die verhandelte Sache des Textes sogleich wieder von sich weist.

Einerseits etwas ausgewogener, andererseits aber in anderer Hinsicht wiederum sehr gewagt, sind dann die wohlbekannten Ausführungen Barths im Vorwort zur 2. Auflage des Römerbriefkommentars. Barth anerkannte dort ausdrücklich „Recht und Notwendigkeit“ der Bibelkritik, aber er machte ihr das „Stehenbleiben bei einer Erklärung des Textes“, die er

---

<sup>16</sup> Vorwort III, in: Barth, Römerbrief 1919, 595f, Hervorhebungen im Original. Vgl. weiter: „Aus dieser grundsätzlichen Haltung hat sich ein weiterer Umstand ergeben, der mir peinlich genug ist, der aber nicht zu vermeiden war: ich meine die Naivität, mit der ich mich neben Paulus stellen mußte, als ob ich wirklich sagen dürfte, was Paulus sagt. Das Odium der Anmaßung würde ich persönlich gerne tragen, aber es tut mir um der Sache willen leid, daran denken zu müssen, daß bei der fatalen Aufmerksamkeit [,] die unsere gebildete Welt heute auf das Persönliche richtet, Viele bei der Entrüstung *darüber* stehen bleiben werden.“ (Vorwort III, in: Barth, Römerbrief 1919, 597) sowie: „Weil dieses Buch nicht meine Dogmatik, sondern eine Auslegung ist, habe ich zu den darin berührten Gegenständen nicht Alles und Jedes sagen können, sondern nur das was direkt in der Linie des von Paulus Gesagten steht.“ (Vorwort III, in: Barth, Römerbrief 1919, 598)

„keine Erklärung des Textes nennen kann, sondern nur den ersten primitiven Versuch einer solchen, nämlich bei der Feststellung dessen, was da steht“ zum Vorwurf.<sup>17</sup> Demgegenüber, so forderte Barth, müsse die Bibelkritik zu einem Verstehen dessen vordringen, was in diesen Texten vorgetragen wird. In diesem Sinne rief er den Bibelkritikern bekanntlich zu: „Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein!“<sup>18</sup> Was bedeutet diese Forderung nach „mehr Kritik“ konkret?

„Bis zu dem Punkt muss ich als Verstehender vorstoßen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der Sache, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der Urkunde als solcher stehe, wo ich es also nahezu vergesse, dass ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, dass ich ihn in meinem Namen reden lasse und selber in seinem Namen reden kann.“<sup>19</sup>

Bemerkenswert an dieser Aussage ist, dass der Schleiermacher-Antipode Barth hier im Grunde genommen eine romantisch inspirierte Bibelhermeneutik im Sinne eines „going native“ fordert: Auslegendes Subjekt und Autor müssen zu einer Einheit verschmelzen. Barth muss geahnt haben, dass dieser Positionsbezug nicht unproblematisch ist:<sup>20</sup>

„Ich weiß, dass diese Sätze mir wieder schwere Rügen eintragen werden.“<sup>21</sup>

In der Tat. Immerhin aber konnte sich in der Bibelwissenschaft des 20. Jahrhunderts – besonders im Gefolge von Rudolf Bultmanns Arbeiten – die Überzeugung grundsätzlich etablieren, dass man „zum Verstehen der Bibel

---

<sup>17</sup> K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich <sup>2</sup>1922 (1989), XVI.

<sup>18</sup> *Römerbrief*, XVIII.

<sup>19</sup> *Römerbrief*, XIX.

<sup>20</sup> Vgl. weiter die Darstellung bei H.-J. Kraus, *Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn 1970, 282–296.

<sup>21</sup> *Römerbrief*, XIX.

dort anfangen müßte, wo der Johannes Weiß-Commentar aufhört“.<sup>22</sup> Trotzdem ließ sich die von Barth vertretene, grundsätzliche Einheit von historischer und gegenwärtiger Sachwahrheit so nicht halten. Schon Bultmann selber schrieb in einer ausführlichen Besprechung des Römerbriefkommentars zunächst zustimmend:

„In der Auffassung der Aufgabe der Texterklärung, wie Barth sie im Vorwort entwickelt, bin ich ganz mit ihm einig. Wie es für ihn selbstverständlich ist, daß die philologisch-historische Texterklärung die eine notwendige Seite der Exegese ist, so ist es mir selbstverständlich, daß man einen Text nur erklären kann, wenn man ein inneres Verhältnis zu der Sache hat, um die es sich im Texte handelt.“<sup>23</sup>

Er fuhr dann aber kritisch fort:

„Daß überall im Römerbrief die Sache adäquaten Ausdruck gewonnen haben müsse, ist doch eine unmögliche Voraussetzung, wenn man nicht ein modernes Inspirationsdogma aufrichten will, und ein solches scheint allerdings hinter Barths Exegese zu stehen – zum Schaden für die Klarheit der Sache selbst.“<sup>24</sup>

Rudolf Bultmanns eigenes Entmythologisierungsprogramm hatte eben die Problematik der historisch zeitbedingten Einkleidung der Sache der Bibel vor Augen, wenn es feststellte, dass die historischen Positionen der Bibel nicht ohne weiteres als heutige Lebenswahrheit einleuchten, sondern dass die Bibel – damit sie im zweiten Sinne relevant werden kann – entmythologisiert werden müsse. Denn die biblische Botschaft ist, so genommen wie sie ist, nach Bultmann für heutige Menschen unverständlich geworden, weil sie im Rahmen eines für moderne Menschen völlig fremden Weltbilds formuliert ist. Bultmann steht bei aller

---

<sup>22</sup> Vgl. o. Anm. 12.

<sup>23</sup> R. Bultmann, Rez. K. Barth, Der Römerbrief, in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie (TB 17/II), München <sup>4</sup>1977, 140.

<sup>24</sup> Ebd., 141.

Sympathie zu Barth an diesem spezifischen Punkt also gewissermassen diametral zu Barths Römerbriefkommentar, der genau das Gegenteil behauptete. Es gehört zum Standardrepertoire jeder Besprechung von Bultmann, den folgenden Absatz aus „Neues Testament und Mythologie“ zu zitieren:

„Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muss sich klar machen, dass er, wenn er das für die Haltung des christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht.“<sup>25</sup>

Bultmann nennt sogleich einige Beispiele, mit welchen mythologischen Aussagen die Leserschaft des Neuen Testaments konfrontiert wird:

„Wie kann meine Schuld durch den Tod eines Schuldlosen (wenn man von einem solchen überhaupt reden darf) gesühnt werden? Welche primitiven Begriffe von Schuld und Gerechtigkeit liegen solcher Vorstellung zugrunde? Welch primitiver Gottesbegriff? Soll die Anschauung vom sündentilgenden Tode Christi aus der Opfervorstellung verstanden werden: welch primitive Mythologie, dass ein Mensch gewordenen Gotteswesen durch sein Blut die Sünden der Menschen sühnt!“<sup>26</sup>

Wie sind solche Aussagen zu verstehen? Nach Bultmann jedenfalls nicht dadurch, dass man hier zu Paulus „steht“, sich gewissermassen in seine Position als „Autor“ versetzt, sondern dadurch, dass man sie entmythologisiert, dadurch, dass man die existenzialen Grunderfahrungen

---

<sup>25</sup> R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941) (BevTh 96), München 1985, 16. Vgl. dazu K. Hammann, *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Tübingen 2009.

<sup>26</sup> Ebd., 19.

hinter dem Mythos rekonstruiert. Es liegt auf der Hand, dass der historischen Bibelkritik bei diesem hermeneutischen Programm ein eminenter Stellenwert zukommt. Einen Mythos entmythologisieren, ihn existential interpretieren, kann man nur, wenn man auf historisch-kritischem Weg das Existenzverständnis seines Autors erhebt. Vom biblischen Text zu diesem Existenzverständnis führt die Bibelkritik, die allerdings aufgeklärt und entsprechend ausgerichtet sein muss.

Barth reagierte seinerseits auf Bultmanns Besprechung seines Römerbriefkommentars, die er als „in der Hauptsache freundlich“ auffasste.<sup>27</sup> Das Vorwort zur dritten Auflage des Römerbriefkommentars enthält einige hilfreiche Klarstellungen Barths:

„Bultmann hat den Einwand erhoben, ich sei ihm zu wenig radikal: die Kritik von der Sache aus, von der dort die Rede war, müßte sich auch gegen gewisse Aufstellungen des Paulus selbst richten, weil auch Paulus selbst nicht immer ‚aus der Sache heraus‘ rede. ‚Es kommen auch andere Geister in ihm zu Wort als das pneuma Christou.‘ Gewiß will ich mit Bultmann nicht streiten darüber, wer von uns der Radikalere ist – aber ich muß doch wirklich noch ein wenig weiter gehen als er und sagen: Was im Römerbrief zu Wort kommt, das sind überhaupt nur die ‚anderen‘, die von ihm angeführten, jüdischen, vulgärchristlichen, hellenistischen und sonstigen ‚Geister‘. [...] Der Ausleger [...] wird dann seinen Kommentar nicht *über* Paulus, sondern, gewiß oft nicht ohne Seufzen und Kopfschütteln, so gut es geht, bis aufs letzte Wort *mit* Paulus schreiben. Das Maß des Geistes ‚Christi‘, das er dabei bei Paulus wahrnimmt und anschaulich machen kann in seiner eigenen Wiedergabe, wird gewiß nicht überall gleich groß sein, sondern ein ‚Mehr oder Weniger‘. Er fühlt sich aber verantwortlich in dieser Sache.“<sup>28</sup>

Barth nimmt seinen eigenen Anspruch in der Folge noch weiter zurück:

---

<sup>27</sup> Vorwort zur dritten Auflage, in: *Barth*, Römerbrief, XXVII.

<sup>28</sup> XXVIII f.

„Das pneuma Christou ist kein Standpunkt, auf den man sich stellen kann, um von hier aus den Paulus oder wen auch immer zu schulmeistern. Es sei uns genug, uns, nicht ganz von ihm verlassen, trotz der ‚ändern‘ Geister lernend-lehrend neben Paulus zu stellen, bereit, geistlich Gemeintes auch geistlich aufzufassen, und bereit, zu erkennen, daß auch unsere eigene Stimme, mit der wir das Vernommene weiter geben, zunächst ganz und gar die Stimme ‚anderer Geister‘ ist.“<sup>29</sup>

Möglicherweise tritt hier die Eigenwahrnehmung Barths von der dritten Auflage des Römerbriefkommentars etwas hinter diejenige der zweiten und ersten zurück. Es scheint, als habe Bultmanns Kritik bei Barth doch eine gewisse Relativierung der eigenen Position bewirkt.

Aber auch die Bultmannsche Vermittlung des Barthschen Impulses war nicht von dauerhaftem Bestand. Das Entmythologisierungsprogramm gehört heute eher zur Theologiegeschichte als zur Theologie – ob zu deren Vorteil oder nicht, sei einmal dahingestellt. Die existentielle Interpretation der Bibel war zwar eine Mainstreambewegung innerhalb der deutschsprachigen protestantischen Theologie bis in die siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts hinein. Danach aber begann sich die historisch-kritische Auslegung der Bibel wieder mehr und mehr zu verselbständigen – in der Sache bewegte man sich wieder zu Gressmann, Stade und Schulz zurück. Exegetinnen und Exegeten namentlich des Alten Testaments verstehen sich heute zu einem großen Teil als Historikerinnen und Historiker, die die Lebenswahrheitsperspektive der biblischen Texte ganz ausblenden. Dafür sind ihrer Auffassung nach andere Disziplinen der Theologie verantwortlich – auch hierin treffen sie sich mit Gressmann, Stade und Schulz.

Die Gründe, die diesen Prozess vorangetrieben haben, sind diffus und vielschichtig. Sie hängen wahrscheinlich vor allem einerseits mit der Erosion einer breitere Gesellschaftsschichten übergreifenden Religiosität, andererseits mit den Pluralisierungs-, Liberalisierungs- und Entnormativisierungsprozessen in der Gesellschaft nach 1968, die ja in der Universität

---

<sup>29</sup> XXX.

ihren Ausgang genommen und sie selbst auch entscheidend umgeformt haben, zusammen.

Für die alttestamentliche Wissenschaft ist für diese Entwicklung zudem – *contre cœur* – die epochemachende Theologie des Alten Testaments (1957/1960) von Rads von einigem Einfluss gewesen. Sie verschrieb sich bekanntlich dem Programm, dass die einzig legitime Art der Darstellung einer Theologie des Alten Testaments die Nacherzählung sei.<sup>30</sup>

Das Werk von Rads zeitigte eine beachtliche Wirkung nicht nur auf die alttestamentliche Wissenschaft, sondern auf die Theologie insgesamt. Doch so imposant von Rads Positionsbezug war, so problematisch war er hinsichtlich des Aufbaus einer Theologie des Alten Testaments doch: Hellsichtig urteilte schon kurz nach dem Erscheinen des ersten Bandes der Theologie Carl A. Keller:

„Im Grunde ist v. Rads Buch keine Theologie, sondern eine Einleitung“.<sup>31</sup>

Interessanterweise kann sich dieses Urteil sogar auf eine Selbstaussage von Rads im Vorwort des ersten Bandes seiner Theologie aus dem Jahr 1957 berufen:

„Charakteristisch für die heutige Situation ist nach meiner Meinung die überraschende Annäherung, ja gegenseitige Überschneidung von Einleitungswissenschaft und biblischer Theologie, die sich in der Forschung der letzten 20 bis 30 Jahre vollzogen hat“.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Theologie des Alten Testaments I, München 1957, 126. Vgl. die vorauslaufenden methodischen Überlegungen in: *G. von Rad*, Grundprobleme einer biblischen Theologie des Alten Testaments, ThLZ 68 (1943), 225–234; *ders.*, Kritische Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, in: *L. Hennig* (Hg.), Theologie und Liturgie, Kassel 1952, 11–34.

<sup>31</sup> *C.A. Keller*, Rez. *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments I, ThZ 14 (1958), 306–309, 308.

<sup>32</sup> *Von Rad*, Theologie des Alten Testaments I, 7.



In der Tat wird man sagen dürfen, dass Gerhard von Rads „Theologie des Alten Testaments“ vieles, aber nicht genügend ist. Aber das heißt nicht, dass seine Art und Weise der Textauslegung nicht angemessen wäre, im Gegenteil. Was seine Art der Exegese – die historische und theologische Auslegung nachgerade programmatisch koinzidieren lässt – betrifft, so scheint sie nach wie vor zukunftsfähig zu sein. Weshalb?

Zunächst einmal: Die historische Exegese der Bibel kann von theologischer Aufklärung nur profitieren. Gleichzeitig gilt umgekehrt: Gerade das Geschäft der *historischen* Kritik der Bibel bedarf eines theologischen Problembewusstseins, wenn man *historisch* adäquat urteilen will. Es führt zu Fehlurteilen, wenn die historisch-kritische Methode nicht der sachlichen Eigenart der Texte, auf die sie angewendet wird, Rechnung trägt. Beispiele für solche Fehlurteile finden sich in der exegetischen Fachliteratur einige. Im Folgenden sollen zwei Beispiele angesprochen werden, eines aus dem Bereich der katholischen, eines aus dem Bereich der evangelischen Theologie – es handelt sich also nicht um ein konfessionsspezifisches Problem. Das eine Beispiel ist der Vorschlag von Christoph Dohmen, die Verse Gen 2,16f innerhalb der sogenannten Paradieserzählung Gen 2–3 für literarkritisch sekundär zu erklären. Das ist im Rahmen dieser Erzählung keine marginale Aussage, sondern diese Verse beinhalten nichts weniger als das die Geschichte vorantreibende Verbot Gottes, dass der Mensch vom Baum der Erkenntnis nicht essen darf.

Gen 2,16f: „Und Jhwh Elohim gebot dem Menschen und sprach: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen. Vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse aber, von dem darfst du nicht essen, denn sobald du davon isst, musst du sterben.“

Die Argumentation für den Vorschlag der literarkritischen Ausgrenzung dieser Verse lautet, die Todesdrohung werde in der Erzählung „nicht in der

zu erwartenden Form eingelöst“.<sup>33</sup> Obwohl die Menschen dann vom Baum der Erkenntnis essen, sterben sie nicht. Literarkritisches Kriterium ist hier also die Diskrepanz zwischen der Ankündigung, dass Gott den Menschen töten werde, sobald er vom Baum der Erkenntnis esse, und dem Nichteintreffen dieser Ankündigung. In der Tat ist das eine Spannung, die nach Lehrbuchmethode literarkritisch ausgewertet werden könnte. Theologisch gesehen aber stellt dieser Befund überhaupt kein Problem dar: Dass Gott eine angekündigte Strafe nicht ausführen muss, dass Gott auf Rache und Strafe verzichten kann, ist – gelinde gesagt – kein sinnloser Gedanke. Insofern scheint mir das historische Urteil, Gen 2,16f als literarkritisch sekundär einzustufen, unter Einbezug sachlich-theologischer Gesichtspunkte gerade auch als historisches Urteil fragwürdig zu sein. Ein zweites Beispiel findet sich bei Reinhard G. Kratz in dessen literarkritischer Rekonstruktion der Grundschrift der Meerwundererzählung in Ex 14:

„Reduziert man den Text auf das Allernötigste, handelt er von einer israelitischen Karawane, die sich auf dem Rückweg von Ägypten befindet (12,37; 13,20), plötzlich von Ägyptern überfallen und von Jhwh auf wunderbare Weise gerettet wird (14,10ba.19b.20aab.24.25b.30a). Mose (nur V.13f) und das Meer (nur V.21.27.30b) braucht es dabei nicht.“<sup>34</sup>

In Ex 14 sei also ein Bericht verarbeitet worden, der von der Rettung einer israelitischen Karawane berichtet – Mose und das Meer sind literarkritisch eliminierbar. Das Rationale für diese Rekonstruktion ist die Reduktion des Textes auf das „Allernötigste“ – das ist das gewissermaßen auf die Spitze

---

<sup>33</sup> C. Dohmen, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3* (SBB 35), Stuttgart <sup>2</sup>1996, 158.

<sup>34</sup> R.G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, UTB 2157, Göttingen 2000, 292. Vgl. dazu K. Schmid, *Zurück zu Wellhausen?* ThR 69 (2004), 314–328.

getriebene klassische Kriterium der Dubletten, das nun auch noch auf vorhandene oder vermeintliche Textredundanzen hin ausgeweitet wird. Die hier vorgeschlagene Rekonstruktion mag zutreffen oder nicht, beweisbar wird sie nie sein. Sie verdankt sich mehr einer formal radikalisierten Bibelkritik als einer sachorientierten Textwahrnehmung. Auch hier gilt: Die Bibelkritik würde gerade in historischer Hinsicht zu wahrscheinlicheren Urteilen finden, wenn sie auch theologisch denken würde.

Das Ausklammern theologischer Gesichtspunkte bei der Bibelexegese empfiehlt sich also nicht. Umgekehrt ist dem Vorgang einer vorschnellen Re-Theologisierung der Exegese, der sich vor allem im Bereich der amerikanischen Bibelwissenschaft beobachten lässt, mit höchster Vorsicht zu begegnen – und das ist der zweite Grund, weshalb von Rads Zugangsweise grundsätzlich im Recht ist. Dieser Vorgang hat sich mancherorts zu einem strukturellen Docketismus entwickelt, der mit den tatsächlichen Erkenntnissen der historischen Bibelkritik kaum mehr etwas zu tun hat. Die Bibeltexte werden mit einem traditionellen theologischen Überbau interpretiert, der in aller Regel mehr kirchlich als biblisch inspiriert ist, was nicht problematisch sein muss, aber sein kann. Ein diesbezüglich sprechendes Beispiel findet sich in der neuen Kommentarreihe „Brazos Theological Commentary on the Bible“. Der Hauptherausgeber der Reihe, Russell R. Reno, beschreibt deren Programm wie folgt:

„This series of biblical commentaries was born out of the conviction that dogma clarifies rather than obscures. The Brazos Theological Commentary on Scripture advances upon the assumption that the Nicene tradition, in all its diversity and controversy, provides the proper basis for the interpretation of the Bible as Christian scripture. [...] For this reason, the commentators for this series have not been chosen because of their historical or philological expertise. In the main, they are not biblical scholars in the conventional, modern sense of the term. Instead, the commentators were

chosen because of their knowledge of and expertise in using the Christian doctrinal tradition. [...] ,War is too important,‘ it has been said, ,to leave to the Generals.“<sup>35</sup>

Dem letzten Satz wird man noch zustimmen können, auch wenn darin natürlich ein Ressentiment der Systematiker gegenüber den Exegeten mitschwingt. Den vorausgehenden Aussagen ist allerdings mit Skepsis zu begegnen. Zumindest der Protestantismus hat sich immer auf den Standpunkt gestellt, dass die Schrift selbst und nicht die altkirchliche Traditionsbildung der grundlegende Maßstab ihrer Auslegung sein soll, und auch der Katholizismus ordnet ja die Tradition der Schrift nicht vor, sondern betrachtet beide – tridentinisch gesprochen – *pari pietatis affectu ac reverentia* (DS 1501) als Offenbarungsquellen. Diese Zweiquellentheorie der Offenbarung ist dann im Zweiten Vaticanum zugunsten einer Zuordnung der Tradition zur Schrift weiter differenziert worden. Entsprechend kann eine theologische Auslegung der Schrift weder aus protestantischer noch aus katholischer Perspektive darin bestehen, die Bibel von ihrer Wirkungsgeschichte her zu überwölben und *ex post* auf diese hin zu vereindeutigen.

Insofern eignet Karl Barths Votum „Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein“<sup>36</sup> nach wie vor eine gewisse Aktualität: Die historisch-kritische Exegese macht sich historisch unglaubwürdig, wenn sie den theologischen Ernst der biblischen Texte verkennt, und die theologische Auslegung biblischer Texte verkommt strukturell zum Dokerismus, wenn sie dem historischen x- der Textauslegung einen theologischen y-Koeffizienten vorordnet.

Als Fazit lässt sich festhalten: Historische Exegese ist dann wahrhaft und verantwortet historisch, wenn sie mit theologischer Sensibilität durchgeführt wird, während theologische Exegese kein grundstürzend anderer Vorgang sein kann als sachorientiert betriebene historische

---

<sup>35</sup> R. Reno, Brazos Theological Commentary on Scripture, in: JSR Forum (<http://etext.lib.virginia.edu/journals/jsrforum/writings/RenBraz.html>, 4.12.2008)

<sup>36</sup> Vgl. o. Anm. 18.

Exegese. Sobald eine theologische Exegese vom Boden der historischen Bibelkritik abzuheben droht, ist der Verdacht auf gnostisierende, ja doketisierende Tendenzen in der Bibelauslegung nicht mehr unbegründet. Die komfortable Stellung der Bibelwissenschaft in der Theologie ist sachlich nach wie vor gut begründbar, ihr Potenzial ist aber noch ausbaufähig.

*Konrad Schmid*, Dr. theol., geb. 1965, ist Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und Frühjüdische Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

Current discussions of the relationship between historical and theological exegesis are especially dependant on the impact of Karl Barth's critique of the 19<sup>th</sup> century historicist approach to the Bible. Although his own position on this question remains debated, Barth's basic conviction to not draw sharp lines between historical and theological exegesis seems correct: Theological exegesis which is not based on historical work tends towards gnosticism, historical exegesis of biblical texts without theological sensitivity often produces inadequate and unreliable results.